

鹿児島県立短期大学紀要 第63号 2012年12月26日発行

人文・社会科学篇 抜刷

脱構築に挑んだ解釈学とその挫折

L'herméneutique universelle face à la déconstruction

フィリップ アダメック

Philip M. ADAMEK

L'herméneutique universelle face à la déconstruction 脱構築に挑んだ解釈学とその挫折

Philip M. Adamek

I. 前書き / Le texte sans contexte

II. Jean Grondin : Le verbe intérieur et le dialogue herméneutique

III. Langage intérieur et langage extérieur

IV. Jacques Derrida et la distinction husserlienne entre l'expression et l'indice

キーワード：哲学、ジャック・デリダ、ジャン・グロンダン、脱構築、解釈学

I. 前書き

本稿の目的は、テキスト解釈問題における二つの異なる哲学的な伝統を検討することにある。全体の文脈が不明の短い文章をどう読むか、また、文意を確定するうえで読み手の主観はどのような役割を果たすべきかといった問題について、一般的な解釈学とデリダの脱構築はそれぞれ別の答えを出してきた。

本稿では、その検討を通じて、ジャック・デリダによるフッサール批判（1967年）は、ジャン・グロンダンによるデリダおよび脱構築に対する批判（1993年）をあらかじめ論破していることが明らかにされる。

グロンダンによれば、テキストの筆者の意図そのものが文意を確定する軸とならねばならない。しかしながら、彼の考え方は、およそ記号というものの機能をどう見るかというデリダの分析の厳密さを捉え損なっている。¹

I. Le texte sans contexte

Dans la première partie de notre étude,² nous avons montré que le philosophe français Jacques Derrida s'intéresse à une phrase isolée de Friedrich Nietzsche – « J'ai oublié mon parapluie » –, trouvée dans les marges d'un texte inédit, pour des raisons et selon une logique qui restent étrangères à l'herméneutique universelle du philosophe canadien Jean Grondin, qui s'est élevé en faux contre le « déconstructivisme » derridien.³ Pour Derrida, l'absence de renseignements contextuels sur une phrase isolée de Nietzsche

¹ 前書きにおいての斉藤悦則氏のご協力に感謝の意を表したい。

² Adamek, Philip. 2008. « Interpréter des passages douteux: réponse à une critique de la déconstruction ». *Kagoshima Prefectural College Bulletin No. 59*, pp. 67-105.

³ Derrida, Jacques, *Spurs : Nietzsche's Styles / Eperons : Les styles de Nietzsche*, édition bilingue, traduction par

n'empêche en rien l'activité interprétative. La phrase marginale reste lisible et donc se prête à l'interprétation quand bien même nous ignorions l'intention qui l'aurait « animée », pour reprendre un mot clef de l'herméneutique universelle grondinienne. Etant donné cette prise de position, dans la seconde partie de notre étude, nous allons creuser davantage la conception grondinienne du verbe intérieur pour ensuite la rapprocher de l'intériorité animatrice au sein du projet phénoménologique husserlien telle que Derrida la remet en question. Ainsi, nous serons en mesure de préciser avec quelque rigueur les écarts entre ces deux courants de pensée, dont certains regrettent ou dénoncent l'absence de dialogue.⁴

II. Jean Grondin : le verbe intérieur et le dialogue herméneutique

Nous commençons par examiner la thèse que Grondin entend défendre : « le discours humain ne peut être adéquatement compris que si l'on tient compte du « verbe intérieur » dont il procède et qu'il veut faire entendre ». ⁵ Selon cette thèse, le verbe intérieur est à la fois ce dont procède le discours humain et ce que le discours humain *veut* faire entendre. Il existe donc deux sens différents du *vouloir*, dans la mesure où le discours humain a lui-même une volonté. ⁶ Il y a d'une part le vouloir du discours extérieur et d'autre part le vouloir du discours intérieur. S'agissant du vouloir du discours extérieur, le discours intérieur le précède et le dépasse⁷ ; ainsi, le verbe intérieur est à la fois la « source » et la « destination » du discours extérieur ou effectif. Reste à déterminer plus rigoureusement quels sont les rapports entre les deux types du *vouloir*. Il y a lieu d'affirmer que, pour Grondin, il existe au moins deux types de *volonté*. D'abord, celle du verbe *intérieur* qui ne réussit jamais à se dire pleinement. Ensuite, celle du verbe *extérieur*, entendu comme l'ensemble circonstanciel du *discours effectif*, autrement dit des *marques perceptibles*.⁸

Lorsque Grondin entend caractériser le vouloir intérieur, il hésite sur le choix des prépositions. Sans

Barbara Harlow, The University of Chicago Press, 1979 (édition originale, Flammarion, Paris, 1978), désormais abrégé par le sigle *E*. Voir aussi, Derrida, *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1994.

4 Cf. L'avis de Jean Grondin : « La confrontation entre Gadamer et [Jacques] Derrida [qui] eut lieu à l'occasion d'un colloque organisé pas [sic] l'Institut Goethe de Paris en avril 1981 [...] ressemblait plutôt à un dialogue de sourds », *L'Universalité de l'herméneutique*, préface de Hans-Georg Gadamer, PUF, 1993 (désormais *UH*). D'autres analysent ce « non-débat » dans le recueil de textes intitulé *Déconstruction and Dialogue : The Gadamer-Derrida Encounter*, (SUNY Press, 1989). Pour anticiper sur notre propre étude, notons que le texte de John Sallis, « Interruptions », signale l'importance, quant à la question du « dialogue intérieur » herméneutique, de *La voix et le phénomène*, livre séminal de Jacques Derrida, sans pour autant que Sallis se livre à une lecture de celui-ci. C'est à partir de ce même constat que nous mettons en contraste, plus loin, les réflexions de Derrida et l'herméneutique universelle de Jean Grondin.

5 *UH*, IX.

6 Affirmer qu'un discours puisse lui-même avoir une volonté semble être tout au moins une façon de minimiser l'importance attribuée par d'autres, notamment Husserl, au sujet pensant ou constituant.

7 Cf. *UH*, 37 : « La fixation de la pensée occidentale sur l'énoncé (logique) équivaut ainsi à amputer le langage de sa dimension la plus essentielle, à savoir l'inscription de tout discours dans un dialogue qui le précède autant qu'il le dépasse ».

8 « Discours effectif » s'associe à l'écriture, à la « marque », à la « perceptible » et au « signe ». Signalons dans un premier temps que par « marque » Grondin entend un sens étroit : une manifestation matérielle, telle une lettre sur une page.

doute n'est-ce là qu'une apparence, car l'hésitation, répétée dans le livre, paraît délibérée.⁹ Elle laisse supposer que Grondin entend privilégier le non-dit comme source animatrice et « couche » originaire du sens mais se rend compte que le perceptible mérite une place particulière : « Le sens du langage, en effet, ne se laisse pas réduire à l'ordre des phrases et des mots que les circonstances ont fait passer à l'élocution. Derrière, non, « dans » le langage, il y a toujours un vouloir-dire qui outrepassa l'ordre limité des sons et des signes perceptibles ». ¹⁰ S'impose alors la distinction entre, d'un côté, ce qui est à la fois perceptible et voué au circonstanciel et, de l'autre, ce qui est propre, originel et imperceptible au langage. Toutefois, s'il y a un vouloir-dire non directement perceptible et en quelque sorte « outrepassant », en deçà ou à côté de lui demeure un vouloir perceptible. Les deux vouloir-dire paraissent enchevêtrés.

D'un côté, il peut y avoir un vouloir perceptible *inanimé*, ou dont l'animation peut ne pas être appréciée. Un tel vouloir reste oublié ou absent. Ne pas tenir compte du non-dit risque de compromettre une compréhension adéquate du discours humain en ce que le discours, une fois dépourvu du non-dit, ne laisse persister qu'une marque accidentelle. C'est risquer de décevoir le vouloir extérieur qui ne vise qu'à *faire entendre* le vouloir intérieur qui l'excède ; c'est se contenter d'une sorte de vouloir corporel, privé de sa propre force animatrice. Il y a donc une sorte de vacuité ou pauvreté qui guettent le matériau circonstanciel, un vide qui menace le perceptible du langage, autrement dit le « discours effectif ». Le vouloir extérieur est animé par ce qu'il veut *faire entendre* ; faute d'une telle « animation », il demeure lettre morte. *De l'autre côté*, il ne peut y avoir un vouloir non-perceptible qui s'impose sans le véhicule des signes perceptibles. N'est-ce pas ce que l'« hésitation » entre prépositions (...derrière, non « dans » le langage...) est censée signaler ? Le vouloir intérieur ne peut se trouver derrière, car cela impliquerait une distance ou une séparation nette. Si Grondin prend soin d'utiliser les guillemets, c'est, nous semble-t-il, pour ne pas accorder une intériorité propre au langage effectif. Par conséquent, si le discours effectif a sa propre « volonté », il ne saurait être qualifiée d'« intérieur ».

Quand Grondin affirme que « [derrière], non, « dans » le langage, il y a toujours un vouloir-dire qui outrepassa l'ordre limité des sons et des signes perceptibles », l'idée implicite de l'ordre *imperceptible* ne renvoie peut-être pas seulement à ce que l'on ne peut pas appréhender de manière sensorielle ou directe, mais aussi à ce qui ne peut se réaliser pleinement. L'imperceptible aurait donc un double sens :

C'est que le langage provient d'un dialogue *qui ne réussit jamais à se dire pleinement* dans le discours effectif. Pour l'herméneutique, ceci veut dire que *le discours doit toujours être entendu* comme réponse à une question, à un souci, un débat, qui n'a pas à se dire comme tel, mais qu'il faut *savoir entendre* lorsque l'on veut comprendre [nous soulignons].¹¹

Or, en quoi consiste le savoir requis pour entendre la réponse que représente le discours ? Et où situer,

⁹ Cf. 38, 50, 120.

¹⁰ UH, IX.

¹¹ UH, IX-X

justement, cette volonté de comprendre ? Représente-t-elle une troisième volonté qui se rangerait à côté des deux autres, tout en jouant un rôle à part ? Pour répondre à ces questions, notons tout d'abord que, de même que pour l'*imperceptible*, le sens du terme « entendre » reste ambigu (« . . . le discours doit toujours être *entendu* . . . » / « . . . il faut savoir *entendre* lorsque l'on veut *comprendre* . . . »). L'ambiguïté vient de la double signification : percevoir par le sens de l'ouïe et *comprendre*. L'ambiguïté n'est peut-être pas fortuite. Si l'on remplaçait le mot « entendre » par « comprendre » et que l'on finissait par affirmer qu'« il faut comprendre lorsque l'on *veut* comprendre », l'expression n'en deviendrait pas pour autant un pléonisme : elle mettrait en relief plutôt l'importance de la volonté humaine. Nous voyons par là même que la volonté humaine serait souveraine par rapport aux autres types de vouloir : ce serait finalement à la volonté humaine de *faire entendre* le verbe intérieur. Si, donc, la volonté du discours « effectif » ne saurait être qualifiée d'« intérieur », c'est sans doute justement parce qu'il revient à l'intériorité propre à l'être humain de donner une chance à ce que le verbe intérieur soit entendu ou non, compris ou non.

Nous comprenons alors que le *dialogue*, terme majeur de l'herméneutique universelle, s'avère être défini d'une façon particulière, parce qu'il ne renvoie pas simplement à un échange de mots entre interlocuteurs. Il y a comme une sorte d'intériorisation du terme *dialogue*, qui pourtant ne semble pas, du moins en première analyse, exclure le sens platonicien ou traditionnel de celui-ci (i.e., comme désignant un entretien entre deux ou plusieurs personnes). L'ambiguïté qui semble exister entre ces deux types de dialogue est prégnante dans le texte de Grondin. Ainsi, nous voyons l'une des dernières affirmations de l'Avant-propos intégrer cette ambiguïté par des pronoms réflexifs. Les pronoms s'imposent comme étant à la fois directs et indirects : « Pour l'herméneutique, au contraire [c'est-à-dire, au contraire de l'ordre qui réduit le langage au monologue], le langage n'a de sens qu'à partir du dialogue, où les individus cherchent à *se comprendre* et à *se retrouver* »¹² [les pronoms indiquant soit *les uns les autres*, soit *eux-mêmes* – ou peut-être les deux]. On remarquera par ailleurs que demeure la question sur la différence, s'il y en a, entre ces deux types de dialogue.

À l'endroit d'où procède le langage *effectif*, il n'y a donc ni soliloque, ni même monologue, mais dialogue. La source du langage effectif est alors divisée ou dédoublée. Mais elle l'est entre quoi et quoi ? ou qui et qui ? En répondant à ces questions, nous sommes tentés de favoriser des *éléments* plutôt que des *personnes*, à condition qu'une telle distinction puisse convenir. Car le vouloir conçu comme source, nous l'avons vu, a un caractère dialogique, comprenant ainsi des questions et des débats. Ces éléments semblent être choisis par Grondin parce qu'ils vont à l'encontre de la possibilité du solipsisme ou d'une intériorité fondatrice. Ils renvoient tous à un engagement ou à une imbrication particulière. Ils semblent alors, sinon *extérieurs*, du moins non *intérieurs* de manière essentielle ou absolue. Dès lors, ils ne supposent pas un sujet constituant. Le dialogue est donc ce qui constitue le sujet en tant que sujet pensant ou cherchant à (se faire) comprendre. Nous aurons à nous interroger sur les implications de cette source

¹² UH, XI, nous soulignons.

dédoublée du langage effectif.

Que le dialogue « n'a[it] pas à se dire comme tel » suggère le rôle spécifique que pourrait avoir une volonté du sujet humain par rapport à tout discours. Selon notre hypothèse, c'est à la volonté humaine de déchiffrer ou d'accéder au dialogue intérieur. Lorsque Grondin dit qu'« il faut savoir entendre lorsque l'on *veut* comprendre », le mot « entendre » ne signifierait pas seulement percevoir, par le sens de l'ouïe, par exemple, tel ou tel son. « Entendre » signifierait un processus « physique » autant que le domaine et l'activité privilégiée de la volonté humaine. De plus, ce serait une volonté qui veut toujours *comprendre*. Malgré l'apparence accidentelle de la formulation « . . . *lorsque* l'on veut comprendre », l'herméneutique ne vise que cette occurrence-là. Nous verrons qu'une volonté de confondre ou de brouiller n'a pas de place dans l'herméneutique universelle. Que l'on pense seulement au passage cité dans la première partie de notre étude où Grondin affirme que c'est le processus du « rendre compréhensible » qui intéresse la réflexion herméneutique *essentiellement*.¹³

La formule selon laquelle tous les aspects non-perceptibles du langage peuvent être en quelque sorte rayés ou négligés, sans que le langage lui-même ne cesse de fonctionner, mérite bien d'être soulignée. (Rappelons-nous que, selon Grondin, « une certaine tradition analytique » et la « philosophie « continentale » »,¹⁴ ont toutes deux négligé, de façon massive, la part non-perceptible du langage.) Comme nous allons le voir, ce n'est pas la seule formule de son espèce, car nous en trouvons une similaire chez Husserl. Avant de considérer cette similitude, pensons au rôle que Grondin attribue au langage non-perceptible, à savoir, établir la raison d'être du langage en tant que tel. Selon notre hypothèse, cela voudrait dire, instaurer par la *volonté* humaine, la *volonté* du langage sensible. Cette dernière serait justement celle de répondre à une question et ainsi de prendre part à un dialogue *intérieur*. Il y a donc entre le langage non-sensible et essentiellement dialogique d'un côté, et le langage parlé ou écrit (lui-même dialogique) de l'autre, à la fois une sorte de parallélisme et une détermination du second par le premier. Par cette détermination, on arrive au sens positif du langage effectif. Ceci suppose donc que le sens du langage effectif ne peut être compris que par l'aspect de son origine invisible et comme dédoublée et repliée sur elle-même. L'*intérieurité* ici n'est donc pas celle d'un sujet, mais du langage, voire du dialogue. Le *verbe intérieur*, c'est donc le dialogue imperceptible du dialogue perceptible. Et dans la mesure où Grondin parle aussi d'une *intérieurité* humaine, il s'ensuit que l'*intérieurité* humaine, elle, est habitée par l'*intérieurité* du dialogue imperceptible.

Si, pour Grondin, le langage extérieur ou effectif reste « incomplet » sans la supposition d'une « *intérieurité* » ayant la forme du dialogue, il n'en demeure pas moins qu'il revient à la volonté d'un sujet

¹³ Le passage en question est cité à la page 75 de la première partie de cet essai, voir la note 2. Cf. *UH*, 92 : En commentant un texte de Schleiermacher où ce dernier souligne le caractère inachevé de toute compréhension, Grondin dit que « . . . l'opération fondamentale de l'herméneutique ou de la compréhension – *et l'on conçoit que les deux termes puissent maintenant devenir des synonymes* [nous soulignons ici] – prendra la forme d'une *reconstruction* ».

¹⁴ *UH*, X.

humain de fonder la possibilité entre le langage extérieur et le langage intérieur. Les modalités de la volonté (*vouloir, espérer, tenter, aspirer, chercher, viser*. . .) sont les premiers moyens par lesquels on peut avoir accès au *verbe intérieur*. Si la volonté nécessaire à la compréhension est *bonne*,¹⁵ c'est parce qu'une volonté à dissimuler ou à s'exprimer de mauvaise grâce est opposée aux critères de base de la compréhension herméneutique. Bref, elle est irrecevable.

Poursuivons notre lecture de l'Avant-propos :

Celui qui *espère* comprendre le discours doit en effet *tenter de s'engager* dans le dialogue qui précède en quelque sorte le discours effectif et combien accidentel. On ne comprend le dire d'autrui que si l'on comprend ce qu'il « veut » dire. Ce vouloir-dire ne se laisse bien sûr exprimer qu'à travers le médium du langage, mais ce vouloir-dire, *alors traduit en d'autres termes*, n'épuise pas pour autant tout ce qui a cherché à se dire [nous soulignons].¹⁶

On devra alors se demander en quoi ces « autres termes » dans lesquels est traduit le vouloir-dire d'autrui sont « autres ». Que se passe-t-il au moment où les uns sont traduits en d'autres ? Le « médium » du langage évoqué ici paraît constituer une sorte d'espace à travers lequel les autres « volontés » s'engagent. Ainsi, nous verrons se multiplier les instances de dédoublement ou de différence (chaque volonté étant au même titre « dialogique »), de sorte qu'il existe un véritable concert de voix : des volontés assemblées de manière complexe.

Dire qu'il n'est pas de langage sans un vouloir-dire imperceptible, c'est aussi affirmer que, sans la reconnaissance de ce même vouloir-dire, l'intérêt porté exclusivement sur le vouloir-dire *perceptible* risque de nous vouer à l'incompréhension. « La possibilité de l'entente comme du malentendu tient à cette ambiguïté du vouloir-dire. »¹⁷ Comme nous l'avons vu, on ne saurait réduire le vouloir-dire (dit « verbe intérieur ») aux signes perceptibles du langage, car le langage perceptible n'est que la manifestation imparfaite du vouloir-dire.

Qu'on se garde pourtant de rattacher ce vouloir-dire à un sujet constituant, tel le sujet transcendantal husserlien. Il nous importera de revenir à cette mise en garde grondinienne, après avoir considéré les analyses de *La voix et le phénomène*, car il s'agit ici pour Grondin de différencier l'herméneutique universelle du projet phénoménologique. À présent, nous citerons la différenciation, tout en signalant qu'elle déplace plutôt qu'elle ne dénie l'existence d'une intériorité proprement « humaine ». Dans le passage suivant, tous les thèmes que nous avons traités jusqu'ici sont rassemblés, y compris celui des types distincts de volontés [c'est encore nous qui soulignons] :

La vérité du discours ne se révèle qu'à travers un parcours de sa volonté de sens, de ce que la

¹⁵ Cf. *UH*, 218. Dans ses réponses à Gadamer, Derrida qualifie de « bonne » la volonté qui fait l'objet de l'herméneutique gadamérienne. Par la suite, Grondin semble mettre en cause cette qualification en mettant l'adjectif entre parenthèses.

¹⁶ *UH*, X.

¹⁷ *Ibid.*

phénoménologie appelle son « intentionnalité ». Mais cette intentionnalité jaillit moins d'une subjectivité constituante que d'un dialogue, c'est-à-dire d'un sujet qui se cherche dans les termes mêmes qu'il lui arrive d'employer. L'intentionnalité présuppose elle-même un horizon, un « intérieur », qui est moins l'intérieur d'un sujet que celui du discours lui-même. *L'intériorité humaine se trouve comme précédée par l'intimité du discours, du sens que nous ne pouvons pas ne pas présupposer lorsque nous cherchons à nous comprendre.*¹⁸

En l'occurrence, il convient de prendre du recul par rapport à l'Avant-propos afin de poursuivre les questions sur le dialogue (avec soi-même ou avec autrui), le statut du langage, et la volonté humaine. En ce qui concerne le dialogue, nous avons vu que le rapport à autrui n'est pas conceptualisé comme tel. Car, qu'est-ce qui le différencie du rapport à soi-même ? Le rapport à autrui n'est-il pas une sorte de dédoublement du dialogue qui traverse déjà tout sujet pensant ? Ne se présente-t-il pas comme une sorte de pont dialogique entre deux dialogues ? Deux interlocuteurs traversent-ils un tel pont pour se présenter, l'un à l'autre, leur dialogue respectif ? Si oui, le rapport à autrui à travers le dialogue effectif ne représentera qu'un dédoublement du dédoublement déjà en marche à l'intérieur du sujet, c'est-à-dire, un dédoublement de l'intériorité déjà à l'œuvre à l'intériorité du sujet humain. Ainsi s'instaure une structure dialogique complexe qui privilégie l'intériorité même : bien que rattachés à des véhicules extérieurs et jamais compris entièrement, les dialogues intérieurs donneraient lieu à une compréhension plus sûre. Or, si le dialogue intérieur d'« autrui » peut être présent *intérieurement*, comment se fait-il que le dialogue de part en part intérieur ne se réduit pas à un monologue ? « Autrui » n'est-il pas intériorisé jusqu'à s'effacer comme « autre » ? Si le contraire peut être avancé, comment être sûr que le dialogue qui apparaît à l'intérieur du sujet humain soit intelligible pour autrui, non moins que pour soi-même ? Dans les deux cas, d'où vient la certitude accrue quant à l'intériorité ?

Si l'herméneutique vise *l'écoute mutuelle*, « savoir prêter l'oreille, par exemple, à quelqu'un qui sait raconter quelque chose »,¹⁹ nous pourrions nous demander s'il s'agirait également de savoir « prêter l'oreille » à soi-même. Et comme rien ne paraît contredire cette possibilité, cela voudrait dire tout au moins que, faute d'une démarche herméneutique, on peut *ne pas* savoir prêter l'oreille à soi-même. Mais une telle possibilité, Grondin ne l'envisage pas. Nous devrions alors nous interroger sur le fait que cette question ne soit jamais posée par rapport à l'écoute herméneutique en général. S'il est concevable que quelqu'un ne saurait « prêter l'oreille à soi-même », alors le dialogue intérieur risque de ne pas être compréhensible. Qu'en est-il de ce risque ? Quel rapport a-t-il avec le dialogue *extérieur* ? Grondin ne présuppose-t-il pas qu'il existe une sorte d'homogénéité entre les deux types de dialogues ? Ses formulations ne portent-elles pas à croire que l'on pourrait ne pas entendre, et donc ne pas comprendre, également et de la même façon, chaque instance de dialogue ? Toujours est-il que, jusqu'ici, nous avons supposé ce que « dialogue » veut

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *UH*, VII, l'expression citée par Grondin est de Hans-Georg Gadamer.

dire. Or nous devons comprendre cette structure dialogique de question-réponse pour que devienne ensuite intelligible l'homogénéité supposée entre le dialogue avec soi-même et le dialogue intérieur d'autrui. Il faut savoir ce qui est censé rendre compréhensible chaque instance intérieure de question-réponse.

Il existe apparemment un rapport d'interchangeabilité entre plusieurs termes concernant le dialogue. Nous pouvons considérer que ces termes constituent une sorte de chaîne conceptuelle. Une telle chaîne comprend la lettre²⁰, la grammaire²¹, le signe²², l'énoncé²³, les mots²⁴, les sons²⁵, le langage et le mot « dialogue » lui-même.²⁶ Malgré les différences manifestes dans les définitions que peuvent revêtir chacun de ses termes, un point commun les relègue tous au même plan : ils sont en effet tous susceptibles de se mettre au-devant de l'objet propre de l'herméneutique. Tous peuvent obscurcir le verbe intérieur. Cette extériorité les caractérise tous en raison d'une certaine *perceptibilité* à laquelle on peut les soumettre. (« Intérieur » semblerait d'ailleurs synonyme d'« invisible », si l'exemple des « sons » ne faisait pas partie de la chaîne ainsi constituée. C'est peut-être pour cette raison que les « sons » jouissent d'un certain privilège dans l'ordre métaphorique propre à l'herméneutique universelle.) L'expression « verbe intérieur » désigne alors le langage dans la mesure où il reste – selon les deux sens du mot que nous avons isolés – *imperceptible*.

III. Langage intérieur et langage extérieur

Chez Grondin le langage fait l'objet d'une double détermination : il y a, à la fois, et nécessairement, un langage *extérieur* et un langage *intérieur*. De plus, c'est seulement à travers le langage extérieur que l'on peut supposer l'existence de celui dit *intérieur*. Le langage intérieur n'est pas directement perceptible : il se dérobe aux sens et ne se manifeste pas pleinement. Tous les termes qu'on vient de repérer sont-ils eux-mêmes susceptibles d'une double détermination? Cette question nous permet de voir qu'il existe une certaine absence quant à cette liste de termes, même si nous avouons qu'elle est loin d'être exhaustive : il y a des termes qui paraissent résistants à l'intériorité. Que l'on pense seulement au « signe ». Jamais Grondin ne parle du « signe » lorsqu'il évoque le verbe intérieur. Le signe se voit au contraire extériorisé sous de multiples formes. Il est défini comme étant soit l'élément en lequel le verbe intérieur est *traduit*,²⁷ soit le moyen d'ordre « éminemment matériel ou contingent » par lequel « nous tentons d'exprimer notre esprit ».²⁸ Or, à chaque fois que Grondin vise le « défi déconstructiviste », le mot « signe » apparaît

²⁰ e.g., UH, 115.

²¹ e.g., UH, 89.

²² e.g., UH, 34-36.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ e.g., UH, IX.

²⁶ e.g., UH, X-XI.

²⁷ UH, 34.

²⁸ UH, 37.

de façon récurrente; tel défi, dit Grondin, est lancé à partir de la supposition d'une « dérive infinie de signes ».²⁹ Pourtant, est-on autorisé à voir en l'absence du mot « signe » une véritable résistance ? En reprenant une distinction chère à l'herméneutique universelle, nous pouvons avancer que, même si Grondin ne dit jamais qu'il ne saurait être question d'une intériorité signifiante par elle-même, c'est tout l'esprit du texte, voire son intériorité, qui nous interdit de parler d'un signe *intérieur*, ou d'un *signe dialogico-herméneutique*.

Peut-être les sons sont-ils eux aussi en quelque sorte résistants à l'intériorité, et cela en dépit de leur privilège métaphorique évident. Qu'on pense à l'ambiguïté du mot *entendre*. Ce mot renvoie à l'*activité auditive* par laquelle on arrive, toujours partiellement, à *comprendre* le verbe intérieur. De fait, à l'affirmation du dernier Heidegger selon laquelle « . . . [quant à « ce qui est herméneutique »] ce dont il s'agit est énigmatique ; peut-être même ne s'agit-il pas là d'une chose », ³⁰ Grondin ajoute une note de bas de page très explicite : « Richard Rorty a justement fait remarquer . . . que Heidegger s'est opposé aux métaphores visuelles et totalisantes de la métaphysique en privilégiant lui-même les métaphores plus auditives ». Grondin en conclut aussitôt que les « métaphores auditives se prêtent donc parfaitement à l'intelligence herméneutique ».³¹ Malgré ce stratagème de texte qui prévaut, et en dépit du fait que Grondin embrasse des métaphores auditives, dès lors qu'il s'agit de ne pas laisser passer de signes à l'intériorité, les sons sont eux aussi tenus à distance. De cette manière, aucun verbe intérieur, au sens strict, ne prendrait la forme d'un son. En commentant un texte d'Augustin qui ne semble en rien trahir sa propre pensée, Grondin écrit : « Ce que l'on cherche à atteindre, c'est *justement le verbe qui ne se laisse proférer en aucun son*, mais qui n'en habite pas moins tout discours et qui précède tous les signes en lesquels il peut être traduit » [nous soulignons].³² C'est une question, donc, de pure métaphoricité, ou presque. Car, le son est à la fois la plus belle des métaphores pour le verbe intérieur et ce en quoi le verbe intérieur est réellement *traduit*.

Quelle que soit la nature de l'intériorité herméneutique, le *langage* est présenté tantôt comme trop vaste à traiter dans une étude centrée sur l'herméneutique, tantôt comme le petit obstacle empirique – et pourtant tenace – derrière ou « dans » lequel l'herméneutique devrait chercher son propre foyer. Citons plusieurs passages qui témoignent de cette multiplicité. D'abord, le commentaire de Grondin sur le dernier Heidegger. Grondin insiste sur le fait que la question du langage est au cœur même de l'herméneutique : « C'est la parole, explique Heidegger, qui porte ou qui « donne voix à la relation herméneutique ». En dernière instance, la question de l'herméneutique se fond avec la question du langage. Qu'est-ce que le langage sinon la communication d'un message qui invite à une écoute compréhensive ? ».³³

²⁹ UH, 74.

³⁰ Heidegger, Martin. 1959. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, p. 98; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard-Tel, 1981, p. 96.

³¹ UH, 154.

³² UH, 34.

³³ UH, 155. Grondin semble se ranger du côté de ceux que Jean Greisch appelle les « minimalistes » pour leurs interprétations de l'herméneutique dans *Sein und Zeit*. À la différence, par exemple, de Jean Luc-Nancy, Grondin

Prenons ensuite le passage de l'Introduction où Grondin restreint le concept d'interprétation dans le cadre de son étude pour ne plus y rattacher que les cas où « . . . il s'agit de rendre compréhensible un sens étranger, ou ressenti comme tel » :

L'étendue du concept d'interprétation, dont l'herméneutique se veut la théorie, est elle-même variable. Si l'on soutient, par exemple, que le langage est de part en part « interprétation », une théorie de l'interprétation pourrait prendre l'allure d'une théorie universelle du langage ou du savoir, mais cela nous laisserait tout de même un objet peut-être un peu trop général pour une introduction historique à l'herméneutique.³⁴

En restreignant le concept d'interprétation, Grondin en écarte le langage en général pour une raison pratique : il n'y a pas assez de place dans un ouvrage qui se veut une introduction historique. Mais, par là même, c'est, entre autres, la conception nietzschéenne du langage qui se voit écartée. Bien que salué par Grondin comme « le premier panherméneute »,³⁵ Nietzsche est donc exclu de l'histoire de l'herméneutique. Aussi important que soit Nietzsche pour l'histoire de l'herméneutique, le sens qu'il accorde à l'interprétation est jugé trop vaste. Grondin trouve cette même conception nietzschéenne du langage à la base de la déconstruction,³⁶ mais cette fois-ci, il remet la conception en cause pour des raisons autres que pratiques.

Lorsque Grondin reproche au « narrativisme », au « déconstructivisme » et au « postmodernisme », leur « fixation »³⁷ sur le signe ou sur le langage effectif, il considère le langage comme étant insuffisant en lui-même, circonstanciel et superficiel. Voici un passage de l'Avant-propos, typiquement accusatoire à l'endroit d'une tendance que Grondin appelle diversement le « fétichisme langagier », « fétichisme de la phrase » ou la « logique de l'énoncé » :

le textualisme, ou le narrativisme, de la philosophie « continentale » . . . voudrait prêter au langage une réalité autonome et presque totalitaire, d'où serait exclue *toute expérience de sens qui ne serait pas elle-même langage*. Dans un tel ordre, où l'on ne sort jamais de la « stratégie » des textes, il est clair qu'il ne peut y avoir de vérité ni de communication effective, tout se réduisant au monologue du langage [nous soulignons].³⁸

Nous voyons par là que, malgré ou à cause des précautions heuristiques, l'herméneutique universelle

voit une « délimitation systématique de l'herméneutique » s'y réduire à une « demi-page ». Ce fait le mène à faire croire que Heidegger avait abandonné, au sein même de *Sein und Zeit*, ses aperçus inédits sur l'herméneutique, et que c'était alors à Gadamer, en tant qu'ancien assistant aux cours heideggériens antérieurs à cet ouvrage, d'en restituer l'importance. Cet arrière-fond de l'appropriation du « dernier Heidegger » effectuée par Grondin nous semble mettre davantage en relief la souplesse inouïe accordée à la notion du « langage », ainsi qu'à celle de la « compréhension ». Pour démontrer de manière convaincante la nature problématique de l'appropriation grondinienne de Heidegger, là justement où il s'agit du « langage » et de la « compréhension », il faudrait mettre en valeur le sens que Heidegger accorde à ceux-ci.

34 UH, 3.

35 Ibid.

36 Cf. UH, 223.

37 Cf. UH, 37, 221.

38 UH, X-XI.

restreint le concept de langage en postulant une expérience du sens non langagière. Grondin laisse sous-entendre que cette expérience est étroitement liée au dialogue et au verbe intérieur – et cela en dépit de toutes les précautions qu'il prend pour ne pas supposer un domaine « pré-langagier ».

Pour Grondin, la distinction entre langage intérieur et langage extérieur est, d'une certaine manière, évidente : « C'est que l'entendement humain éprouve de grandes difficultés à accepter l'idée que la lettre puisse se suffire à elle-même. Il est infiniment plus naturel d'entendre derrière, ou avec, la lettre toute une constellation de sens ».³⁹ Quoiqu'évidente, l'idée du verbe intérieur qui s'inspire de cette distinction mérite, dit Grondin, « d'être réhabilitée ».⁴⁰ Nous devrions nous interroger sur cette idée de Grondin qu'une distinction si évidente soit tombée, de nos jours, dans une obscurité et une méconnaissance totales, jusqu'à nécessiter qu'un ouvrage historique et polémique vienne la réhabiliter. Formulons plus avant notre questionnement : en quoi consiste la distinction langage intérieur / langage extérieur ? Les termes qui s'attachent, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, sont-ils tous interchangeables ? Sinon, pourquoi ?

Posons l'hypothèse suivante : le fait que le verbe intérieur soit universel et pourtant méconnu par les deux grandes traditions philosophiques tient à son caractère particulier, qui lui vaut d'être nécessaire pour la compréhension et, par définition, imperceptible. Une fois cette hypothèse admise – nous croyons d'ailleurs que Grondin ne saurait l'écarter – rappelons-nous que *le signe* paraît rebelle en ce qu'il ne se laisse pas ramener à une intériorité. Si, en effet, le verbe intérieur est étranger aux signes, les exclue même par essence, alors l'intériorité herméneutique n'est pas moins que l'absence du signe. Dès lors, c'est le signe, et non pas le langage, qui plane au-dessus de toutes les autres distinctions, ordonnant tous les termes en les rangeant ou bien du côté de l'intériorité, ou bien du côté de l'extériorité (une telle possibilité expliquerait peut-être la cohabitation chez Grondin d'une récupération du dernier Heidegger et d'une exclusion totale de Nietzsche).

Si le signe joue un rôle si déterminant, d'autres questions s'imposent à propos des penseurs qui sont censés être fixés sur lui. Du reste, ces questions sont celles dont les réponses auraient guidé le travail d'historien de l'herméneutique. Le rôle prêté au signe est le seul critère à partir duquel Grondin distingue les penseurs qui épousent l'intériorité de ceux qui la méconnaissent. Nous remarquons que l'idée même d'un verbe intérieur semble autoriser une large variation de terminologie. Restons-en à l'exemple du texte de Derrida. Le fait que, dans ses analyses sur les *Recherches logiques* I, Derrida s'appuie souvent sur le « sous-entendu » de telle ou telle argumentation, ne suggère-t-il pas qu'il prenne en compte le « non-perceptible », ou du moins le *non-dit* du langage ? Et ne le fait-il pas sans avoir lui-même recours à une volonté dite « intérieure », ce qui, en tout cas, irait à l'encontre de l'hypothèse centrale de *La voix et le phénomène*, à savoir qu'une telle intériorité, sous le nom de l'« âme », fait partie d'une tradition métaphysique dont la phénoménologie est l'héritière par excellence ? Derrida a-t-il méprisé le *non-dit*

³⁹ UH, 50.

⁴⁰ UH, X.

jusqu'à ne prendre en compte que ce qui est dit *explicitement* ? L'a-t-il seulement *voulu* ? Est-il allé jusqu'à affirmer que le non-dit – composé, selon la définition grondinienne, d'une question particulière, d'un destinataire, d'une occasion, *etc.* – ne constitue qu'une partie négligeable du langage ?

Sans doute s'agit-il pour Grondin de déterminer dans quelle mesure les métaphores de chaque penseur s'approchent ou s'éloignent de celles qui gravitent autour du noyau métaphorique constitué par l'intériorité. Or, si c'est le cas, pourquoi parler d'un *langage* intérieur ? Bien que l'expérience du sens semble se trouver « derrière », « dans » ou « avec » le langage extérieur, elle n'a aucun trait essentiel en commun avec lui. Pourquoi alors la qualifier de *langage*, voire de langage intérieur ? Sa seule dépendance à l'égard du langage extérieur semble en être la cause. Nous savons que le langage intérieur peut facilement se détacher du langage extérieur sans que celui-ci cesse de fonctionner. Grondin l'affirme lui-même : le langage extérieur est à l'œuvre, historiquement, massivement, et constitue l'objet unique de toute l'ère contemporain de la philosophie occidentale. Pourtant, il lui manque le verbe intérieur et le système complexe de volontés dans lequel le verbe intérieur est inséré.

C'est alors le lien étroit entre l'intériorité et l'absence du signe *effectif* qui va expliquer la polémique lancée contre les analyses derridiennes sur les *Recherches logiques I* de Husserl. Malgré leurs différences, le *dialogue intérieur* de Grondin et le *discours intérieur* de Husserl sont censés, chacun à leur manière, se situer à l'abri de tout *signe mondain* et de l'incertitude ou de l'insuffisance qu'un tel signe entraîne.

IV. Derrida et la distinction husserlienne entre l'expression et l'indice

Chez Grondin l'expression de la volonté animatrice du discours paraît exclure tout signe, alors que chez Husserl, il existe deux types de signes, dont un seulement serait *mondain* et l'autre *intérieur*. Il n'est donc pas question pour Husserl de concevoir une région hors de tout signe ; la distinction entre deux types de signes lui permet de distinguer entre deux régions fondamentales de signification : l'exprès et le non-exprès. Sans oublier toutes les nuances ou les « hésitations » dont Grondin fait preuve, notons que la distinction que Grondin propose entre le langage intérieur et le langage extérieur rejoint, pour l'essentiel, celle de Husserl. Dans les deux cas, il s'agit de démarquer l'exprès du non-exprès. Autrement dit, dès le premier chapitre de *La voix et le phénomène*, Derrida commence à remettre en question une distinction « essentielle » dans le discours de Husserl entre deux types de concepts recouverts par le mot « signe » (*Zeichen*) : celui d'expression (*Ausdruck*) et celui d'indice (*Anzeichen*) ; et cette distinction, nous verrons, joue un rôle semblable à celle que l'on trouve dans le texte de Grondin entre le langage *intérieur* et le langage *extérieur*.

L'indice désigne les signes qui « n'expriment rien parce qu'ils ne transportent – nous devons encore le dire en allemand – rien qu'on puisse appeler *Bedeutung* ou *Sinn* ». ⁴¹ Derrida tient aux mots allemands car la traduction de ceux-ci par « signification » entraîne une contradiction : un signe (l'*indice*) qui n'a pas de

⁴¹ VP, 17.

signification. Les exemples d'indice comprennent les gestes, les indications routières, la fumée, et même les aspects « sensibles » du langage (sons, marques sur une page, etc.). Ce qui reste pour l'*expression*, c'est le *vouloir-dire*. Dans une phrase qui reprend la distinction grondinienne entre deux types distincts de volonté, Derrida précise : « On pourrait donc peut-être, sans forcer l'intention de Husserl, définir, sinon traduire, *bedeuten* par *vouloir-dire* à la fois au sens où un sujet parlant, « s'exprimant », comme dit Husserl, « sur quelque chose », *veut dire*, et où une expression *veut dire* . . . ; et être assuré que la *Bedeutung* est toujours *ce que* quelqu'un ou un discours *veulent dire* : toujours un sens de discours, un contenu discursif ». ⁴² Plus loin Derrida caractérise davantage l'*expression* : « Dans l'*expression*, l'intention est absolument expresse parce qu'elle anime une voix qui peut rester tout intérieure et que l'exprimé est une *Bedeutung*, c'est-à-dire une idéalité n' « existant » pas dans le monde ». ⁴³ Les conséquences pour l'indice ne sont pas neutres : « La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort.* » ⁴⁴

Derrida isole chez Husserl deux types d'arguments qui accréditent l'idée que l'*expression* (*Ausdruck*) n'est pas d'ordre indicatif. Selon le premier, l'*expression* *semble* fonctionner comme un *indice*, mais il n'en est rien : quand on parle à soi-même, dans « la vie solitaire de l'âme », ⁴⁵ on emploie des expressions qui ne sont que la face *fictionnelle* de l'indice : « Dans le discours intérieure je ne me communique rien à moi-même. Je ne m'indique rien. Je peux tout au plus m'imaginer le faisant, je peux seulement me représenter moi-même comme me manifestant quelque chose à moi-même. Ce n'est là qu'une *représentation* et une *imagination* ». ⁴⁶ Suivant le second type d'argument, l'indication n'entre pas dans le discours intérieur, car celui-ci s'impose *immédiatement*, et donc sans s'étendre dans le temps : « L'existence des actes psychiques n'a pas à être indiquée . . . parce qu'elle est immédiatement présente au sujet dans l'instant présent ». ⁴⁷ Ainsi, ces deux arguments servent à soustraire l'*expression* autant à la temporalité qu'à la spatialité. Derrida cite un passage de Husserl qui lie les deux arguments. Nous le reproduisons ici parce qu'il retentit sur notre rapprochement du *discours intérieur* et de l'idée du *langage intérieur* chez Grondin :

En un certain sens, on parle aussi, il est vrai, dans le discours solitaire, et par là il est assurément possible de se saisir soi-même comme parlant, voire éventuellement comme se parlant à soi-même. Comme, par exemple, quand quelqu'un se dit à lui-même : tu as mal agi, tu ne peux plus continuer à te conduire ainsi. Mais dans ces cas on ne parle pas au sens propre, au sens de la communication, on ne se communique rien à soi-même, on se représente seulement (*man stellt sich vor*) soi-même comme parlant et communiquant. Dans le monologue, les mots ne peuvent toutefois nous

⁴² *VP*, 18.

⁴³ *VP*, 35-36.

⁴⁴ *VP*, 37.

⁴⁵ L'*expression* est de Husserl. Cf. *VP*, 44.

⁴⁶ *VP*, 53.

⁴⁷ *Ibid.*

servir dans la fonction d'indices de l'existence (*Dasein*) d'actes psychiques, car une telle indication n'aurait ici aucune finalité (*ganz zwecklos wäre*). Les actes en question sont en effet vécus par nous-mêmes dans le même instant (*im selben Augenblick*).⁴⁸

Or une telle soustraction de l'expression à toute « mondanité » est-elle possible ? Derrida pose cette question à la lumière du constat qu'il s'agit dans les deux cas du « statut de la *représentation* dans le langage » :

De la représentation au sens général de *Vorstellung*, mais aussi au sens de la re-présentation comme répétition ou reproduction de la présentation, comme *Vergegenwärtigung* modifiant la *Präsentation* ou *Gegenwärtigung* ; enfin au sens de représentant tenant lieu, occupant la place d'une autre *Vorstellung* (*Repräsentation*, *Repräsentant*, *Stellvertreter*).⁴⁹

Derrida souligne que ces trois sens de la représentation ont en commun une structure originellement *répétitive*. Suivons les conséquences que Derrida en tire : pour Husserl, l'*expression* est une représentation *imaginaire* ou *fictive*. Il définit celle-ci comme représentation (*Vergegenwärtigung*) neutralisante. L'expression est donc, de part en part, fictive. En revanche, l'indice, lui, n'est représenté que de manière secondaire ou accidentelle : « Il faudrait d'abord supposer que dans la communication, dans la pratique dite « effective » du langage, la représentation (dans tous les sens du mot) ne soit pas essentielle et constituante, qu'elle ne soit qu'un accident s'adjoignant éventuellement à la pratique du discours ». ⁵⁰ La réponse de Derrida face à cette implication du texte husserlien comprend deux temps. Tout d'abord, Derrida remet en cause la distinction entre la représentation et la non-représentation du discours :

En effet, quant je me sers, *effectivement*, comme on dit, de mots, que je le fasse ou non à des fins communicatives (plaçons-nous ici avant cette distinction et dans l'instance du signe en général), je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif. ⁵¹

Plus généralement, Derrida voit ici une distinction opératoire entre la représentation (l'expression) et la réalité (la communication indicative ou réelle). Selon lui, il faut considérer cette distinction comme intenable pour la raison que la représentation joue un rôle essentiel aussi bien dans la pratique du langage « effectif » que dans la pratique du langage « intérieur ». Par conséquent : « Le sujet ne peut parler sans s'en donner la représentation ; et celle-ci n'est pas un accident. On ne peut donc pas plus imaginer un discours effectif sans représentation de soi qu'une représentation de discours sans discours effectif ». ⁵²

Ces affirmations renvoient, dans un second temps, à une mise en question encore plus générale concernant le statut du langage chez Husserl. Notons que, s'agissant de la distinction entre l'indice

48 Cité dans *VP*, 54.

49 *Ibid.*

50 *VP*, 55.

51 *Ibid.*

52 *VP*, 64.

et l'expression, Derrida souligne qu'elle « apparaît très vite, au cours de la description, comme une différence plus *fonctionnelle* que *substantielle* ». ⁵³ Ceci signifie qu'« un seul et même phénomène peut être appréhendé comme expression ou comme indice, comme signe discursif ou non discursif. Cela dépend du vécu intentionnel qui l'anime ». ⁵⁴ Nous l'avons compris : c'est ce type de rapport, chez Grondin, qui veut qu'un phénomène linguistique puisse se présenter comme faisant partie, soit du langage intérieur, soit du langage extérieur, suivant la fonction qu'on lui attribue. L'existence de cet aspect « fonctionnel » de la distinction entre « langage intérieur » et « langage extérieur » explique bien l'« hésitation » répétitive que manifeste Grondin quand il en vient à désigner le lieu propre du verbe intérieur. Le verbe intérieur est tantôt « derrière », tantôt « dans » le langage, suivant la fonction qu'on lui reconnaît.

Il convient ici de se rappeler que Derrida remet en question la mise « hors circuit » de « toute méditation explicite sur l'essence du langage en *général* », ⁵⁵ c'est-à-dire, le présupposé hérité de la théorie de la connaissance qui veut que le langage ne la concerne qu'indirectement, et qu'il ne constitue ainsi qu'un élément empirique parmi d'autres, à soumettre éventuellement à la réduction du monde existant en général ; en résumé, la tentative de « déterminer le logos à partir de la logique ». ⁵⁶ D'une certaine manière, Grondin paraît, lui aussi, supposer une région antérieure au langage qui se maintiendrait à l'abri du temps et de l'espace. Cette impression tient aux formules les plus « intériorisantes » de son texte. Il se peut que ce soit cet aspect même du projet husserlien que Grondin essaie de surmonter en le déplaçant. D'où l'intérêt de la notion d'un verbe intérieur : elle permet à Grondin d'intérioriser le rapport à l'autre. Ainsi, le « dehors » se trouve, toujours et déjà, « dedans ». De cette manière, l'herméneutique universelle contournerait ce que Derrida appelle le paradoxe du projet phénoménologique en son essence. Selon ce paradoxe, « le vouloir-dire n'isolera la pureté de son expressivité qu'au moment où serait suspendu le rapport à un certain dehors. À un certain dehors seulement, car cette réduction n'effacera pas, révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsintention* ». ⁵⁷ L'existence possible de cette « pure expressivité » est, comme l'explique Derrida, l'effet d'un choix entre deux types de rapports, ou de *renvois* : d'un côté, le renvoi expressif (*Hinzulenken*, *Hinzeigen*), de l'autre, le renvoi indicatif (*Anzeigen*). C'est que, ceux-ci étant deux types de renvoi distincts, ou de « être-à-la-place-de », Husserl semble éluder la question de ce qui leur est commun et opter pour le premier : « . . . Husserl, choisissant pour thème la logicité de la signification, croyant déjà pouvoir isoler l'*a priori* logique de la grammaire pure dans l'*a priori* général de la grammaire, s'engage résolument dans l'une des modifications de la structure générale du *Zeigen* : *Hinzeigen* et non *Anzeigen* ». ⁵⁸

⁵³ *VP*, 20.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *VP*, 6.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *VP*, 22-23.

⁵⁸ *VP*, 25.

Quel type de renvoi inaugure le dialogue intérieur pour une herméneutique universelle ? La question serait mal venue si un tel dialogue ne représentait également chez Grondin un lieu de certitude accrue quant au sens prêté au langage. Tandis que l'a priori général de la grammaire pure se présente comme un lieu de certitude en suspendant le rapport à autrui, le dialogue intérieur de l'herméneutique universelle grondinienne fonde sa certitude justement en intégrant le rapport à l'autre au sein de lui-même, c'est-à-dire, à l'intériorité de l'intériorité humaine.

Dans la partie finale de notre étude, nous prendrons compte des écarts que notre analyse dévoile entre l'herméneutique universelle de Jean Grondin et la déconstruction telle que Jacques Derrida la met au service d'une critique de l'herméneutique en général.

(Essai reçu le 28 septembre 2012)

Œuvres citées

- Adamek, Philip. 2008. « Interpréter des passages douteux: réponse à une critique de la déconstruction ». *Kagoshima Prefectural College Bulletin No. 59*.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF.
- Derrida, Jacques. 1979. *Spurs : Nietzsche's Styles / Eperons : Les styles de Nietzsche*, édition bilingue, traduction par Barbara Harlow. Chicago : The University of Chicago Press (édition originale, 1978. Paris : Flammarion).
- Derrida, Jacques. 1994. *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris : Galilée.
- Grondin, Jean. 1993. *L'Universalité de l'herméneutique*, préface de Hans-Georg Gadamer. Paris : PUF.
- Heidegger, Martin. 1981. *Acheminement vers la parole*. Paris : Gallimard-Tel.
- Michelfelder, Diane and Richard Palmer, eds. 1989. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy). State University of New York Press.